

METAFÍSICA DE LA MATERNIDAD: ESTUDIO COMPARATIVO DE *DOS MADRES* Y *LA TÍA TULA* DE MIGUEL DE UNAMUNO A LA LUZ DE *GÉNESIS* 29-30*

The Metaphysics of Motherhood: A Comparative Study of Miguel de Unamuno's Dos madres and La tía Tula in the Light of Genesis 29-30

Ainoa Begoña SÁENZ DE ZAITEGUI

Universidad de Salamanca
a.zaitegui@gmail.com

RESUMEN: La influencia de la Biblia en la narrativa unamuniana es correlato de la trascendencia del cristianismo en la vida del autor. En *Dos madres* y *La Tía Tula*, Unamuno explora la experiencia de la maternidad *de espíritu*, empleando como sustrato los textos vetero y neotestamentario, respectivamente. De un lado, *Dos madres* supone una reescritura temática y caracterológica de *Génesis* 29-30, acusando una particular dependencia de su fuente judía en el par protagonista-antagonista que conforman Raquel y Berta. De otro, *La tía Tula* ofrece una reelaboración, más compleja y original, del misterio mariano, situando el personaje homónimo en un marco referencial plenamente cristiano. En ambos casos, la maternidad delegada es trasunto de uno de los temas unamunianos por excelencia: la supremacía de lo espiritual sobre lo biológico en la perpetuación del individuo.

Palabras clave: Biblia, maternidad, descendencia espiritual.

* Debo al Prof. Dr. D. Ricardo Senabre la idea que se desarrolla en este artículo, así como valiosas sugerencias, observaciones y medios bibliográficos de inestimable ayuda en su elaboración.

ABSTRACT: The influence of the Bible on Unamuno's narrative is a reflection of the profound impact of Christianity on his life. Thus, the Old and the New Testament are the essential background for his análisis of *spiritual motherhood* in *Dos madres* and *La tía Tula*, respectively. A unique, original rewriting of Genesis 29-30, *Dos madres* heavily relies on its Jewish source in both theme and main characters, namely Raquel and Berta. As for *La tía Tula*, it reads as the Marian dogma revisited in a complex, sophisticated way; hence the unmistakably Christian atmosphere that pervades the novel. Common to *Dos madres* and *La tía Tula* are surrogate maternity and vicarious motherhood as a means to explore one of Unamuno's themes of choice: spiritual parenthood vs merely biological perpetuation.

Palabras clave: Bible, motherhood, spiritual offspring.

*Pobre diablo aquel que desafía y pretende quebrar con relojes y amores
 el ritmo de diamante de la vida.*

Almudena Guzmán

Uno de los conceptos más longevos de la teoría literaria deconstruccionista es la literatura como intertexto o, en su versión más metafórica, como el palimpsesto de Derrida. Durante décadas, la comunidad científica parece haberse puesto de acuerdo en ofrecer una visión de la realidad como red: redes sociales, redes informáticas, redes textuales. Pero leemos a Unamuno en *Dos madres* (1920) y *La tía Tula* (1921) con los capítulos 29 y 30 de Génesis como trasfondo y el modelo reticular no nos basta. La palabra que nos surge espontáneamente es, más bien, *iluminación*.

Formal y temáticamente, *Dos madres* y *La tía Tula* se prestan a análisis comparativos, que la crítica unamuniana ha abordado ya extensa y fructíferamente. Las páginas que siguen se proponen arrojar luz sobre la reelaboración del motivo literario de la maternidad delegada que don Miguel toma de Gn 29-30. Leer *Dos madres* y *La tía Tula* sin tener el texto bíblico en mente es leerlas peor, leerlas menos. Y, cómo no, después de Unamuno, leer cómo los patriarcas de las doce tribus de Israel vinieron al mundo tampoco será nunca lo mismo.

1. LOS FUNDAMENTOS VETEROTESTAMENTARIOS DE LA CARACTERIZACIÓN UNAMUNIANA

Dos madres y *La tía Tula* se presentan al lector suspendidas en un vacío espacio-temporal: no se da noticia ni de dónde ni de cuándo acontecen los hechos narrados. Los personajes están igualmente desamparados de descripciones que los definan, de biografías que los expliquen. Somos arrojados a la arena del relato prácticamente *in medias res*. Parco en parafernalia narrativa, Unamuno no dice: muestra. Ni novela ni pieza teatral, *Dos madres* crea una categoría propia que podría denominarse *relato breve dramatizado*. La narración se ofrece tan inmediata, tan

cruda, que, en los diálogos, cada intervención viene precedida del nombre del interlocutor¹. Respetuosa con las convenciones de su género, *La tía Tula* cuenta con un narrador más generoso en detalles, aunque siempre dentro de la exigüidad unamuniana.

Si algo caracteriza físicamente a las mujeres de las obras que nos ocupan es la mirada, sus ojos. El precedente ha sido sentado por el texto bíblico: lo único que se nos dice de Leah es que «tenía los ojos tiernos» (Gn 29, 17). El término hebreo empleado es *rak*, cuyo valor semántico posee connotaciones no sólo de dulzura, sino también de inocencia². Ambos rasgos le son atribuidos a Berta: «Los ojos azules y claros de Berta, la doncella, como un mar sin fondo y sin orillas, le llamaban al abismo, y detrás de él, o mejor en torno de él, envolviéndole, los ojos negros y tenebrosos de Raquel, la viuda, como una noche sin fondo y sin estrellas, empujábanle al mismo abismo...» (51); «Juan tembló al percatar tinieblas en el fondo de los ojos azules y claros de la doncella» (52)³. Los ojos se convierten, pues, en símbolos de doncellez y viudez, de ingenuidad y experiencia. Respecto a Tula, en sus ojos, «aquellos ojos de Gertrudis» (39), se resume toda una personalidad: «Y cuando me mira tan seria, tan seria..., con esos ojazos tristes [...]. ¡Esos ojazos de luto que se le meten a uno en el corazón!... Muy serios, sí, pero riéndose con el rabillo. Parecen decirme: “¡No diga usted más bobadas, tío!”» (42); «no vio sino los ojazos de su cuñada, que irradiaban una luz nueva, más negra, pero más brillante que la de antes» (56); «Llenáronse los grandes ojazos, aquellos ojos de luto, serenamente graves, gravemente serenos, de lágrimas» (65). Una y otra vez se subraya la intensidad de la mirada de Tula con un sufijo aumentativo («ojazos»). El poder de esa mirada, «que era todo alma» (69), es heredado por Manolita, de lo que Gertrudis, con orgullo de madre, se congratula: «Al menos le he enseñado a mirar...» (133).

Sin apenas contexto ni retrato introductorio, los personajes se ven obligados a construirse a sí mismos a través de la palabra. De manera semejante a sus correlatos bíblicos, Raquel y Tula se expresan de modo contundente, inapelable, casi oracular. Imperativos hebreos como *bo'* (Gn 30, 3: «ve») o expresiones verbales sentenciosas como *yishkab* (Gn 30, 15: «se acostará», «acuéstese») son trasladadas

1. En *La tía Tula*, el diálogo final entre Rosa, Manuela y Caridad (capítulo 25) se consigna casi íntegramente por medio de esta misma técnica. Un precedente inmediato puede hallarse en la novela de Galdós *—La desheredada, El doctor Centeno, Tormento, La de Bringas, Ángel Guerra—*, a quien Unamuno dedica diversos artículos periodísticos, donde se constata una profunda influencia galdosiana no sólo en su idea de *estilo literario*, sino también en su visión de la España de la época: «La sociedad galdosiana», *El Liberal*, Madrid, 5-1-1920; «Galdós en 1901», *España*, Madrid, 8-1-1920; «Nuestra impresión de Galdós», *El Mercantil Valenciano*, Valencia, 8-1-1920; «El estilo de Galdós», *Los Lunes de El Imparcial*, Madrid, 17-8-1924; «El amigo Galdós sobre el estilo», *Los Lunes de El Imparcial*, Madrid, 7-9-1924.

2. De Raquel se predica, más genéricamente, belleza de rostro y cuerpo.

3. Otro hipotético vínculo entre Leah y Berta es de orden onomástico, al guardar sus nombres cierta semejanza fónica. Que Unamuno haya conservado intacto el nombre de Raquel para la protagonista de *Dos madres* parece sugerir que, aunque de un modo menos manifiesto, puede que el de Berta también posea un valor simbólico añadido.

al texto unamuniano en forma también imperativa, a veces reiteradamente (Raquel: «Haz, pues, caer a Berta; ¡hazla caer...!», 47; Gertrudis: «Dile, pues, que sí, y no andes con más coqueterías, que eso es feo. Dile que sí», 41), con futuros de seguro cumplimiento (Raquel: «Y ella será tu esposa. [...] Y yo seré tu madre y la madre de vuestro hijo..., de mi hijo...», 56; Tula: «¡Sí; le querrás mucho y él te querrá más aún!», 47), afirmaciones casi proverbiales (Raquel: «Hay fingimientos muy sinceros. Y el matrimonio es una escuela de ellos», 60; Gertrudis: «No sirve preguntar cosas sin sustancia», 41) y aseveraciones incontestables (Raquel: «¡Yo soy aquí la madre de verdad, yo!», 69; Tula: «Así lo quiere Rosa», 103).

Del texto bíblico sorprende la brutalidad de las palabras de Leah a Jacob: «Has de llegarte a mí, pues te he *alquilado* [...] formalmente por unas mandrágoras de mi hijo» (Gn 30, 16; la cursiva es nuestra). El verbo *sakar* es empleado genéricamente para todo tipo de alquileres, arrendamientos y contrataciones. La transacción entre Raquel y Leah bien podría haber implicado bienes materiales o bestias de carga, en lugar de a su esposo. No menos descarnados resultan razonamientos como el de Raquel al argüir: «¡Bien! Pero tú puedes darme un hijo. ¿Cómo? Engendrándolo en otra mujer, hijo tuyo, y entregándomelo luego» (45). Con un grado inferior de agresividad, pero no menos tajante y desdeñosa, Gertrudis desprecia los comentarios de Ramiro acerca de su carácter: «Nací con esa gravedad encima, *dicen*. El tío asegura que la heredé de mi madre, su hermana, y de mi abuela, su madre. *No lo sé, ni me importa*» (48; la cursiva es nuestra). Toda la determinación de Tula, la enfermiza obstinación de Raquel, la inmensa capacidad de persuasión y dominio exhibida por ambas mujeres, están condensadas en una expresión verbal sin paliativos ni ambages, bíblica en su concisión, autoridad y fuerza.

2. DEL SIMBOLISMO SEMÁNTICO AL ACTO DE HABLA

El texto de Gn 30, 6-24, así como de 29, 32-35, ofrece una pormenorizada relación de las etimologías populares que supuestamente subyacen a los nombres de los patriarcas de las doce tribus de Israel. Es obvia la importancia que para la tradición judía tiene fijar los orígenes de dichos antropónimos. El interés del redactor se centra, en este caso, en el aspecto semántico de los nombres impuestos por las madres a cada uno de sus hijos. Que, por ejemplo, Rubén se llame Rubén no es fruto de la casualidad ni del capricho, sino de que Dios viera la tristeza de Leah ante su propia esterilidad: «Por cuanto Yahveh se ha fijado en mi aflicción (*ra'ab be'oní*)» (Gn 29, 32). Los nombres de los patriarcas remiten a las circunstancias de su concepción o alumbramiento, a la experiencia inmediata de Raquel y Leah como madres, esposas de Jacob y miembros de la comunidad. En esos antropónimos habita también la historia de Israel. Todo posee significado en un relato fundacional.

Por supuesto, también es posible vislumbrar en Unamuno una cierta trascendencia semántica en los nombres de la progenie. La hija de Berta y Juan se llama Raquel; la primera niña que alumbra Rosa recibe el nombre de su tía, Gertrudis. Sin embargo, aunque el valor de esa herencia onomástica conserva aún una inne-

gable carga significativa en *Dos madres* –Raquel consuma su apropiación de la neonata a través de este bautizo oficioso–, poco o nada queda de ello en *La tía Tula*. El primogénito de Rosa y Ramiro recibe el nombre paterno en virtud de una costumbre social ampliamente extendida, sin simbolismo literario alguno. La relevancia semántica de los antropónimos bíblicos es sustituida en Unamuno por el acento en el profundo significado del acto mismo de nombrar. Cuando la viuda exclama «¡Se llamará Raquel!» (64) y Tula profetiza «Éste se llamará Ramiro, como su padre [...], y la otra, porque la siguiente será niña, Gertrudis como yo» (56), están ciertamente legando sus nombres a los recién nacidos o aún por nacer, pero, sobre todo, están definiéndose como madres, ejerciendo su autoridad materna, delimitando un territorio. Lógicamente, ninguna de las esposas de Jacob necesitó trazar esa frontera, ya que los hijos de sus esclavas eran suyos por ley (Cantera e Iglesias, 34). De Tula, el narrador dice que «decretó» (56) que sus sobrinos se llamaran Ramiro y Gertrudis. Lo que no le es dado por derecho, Tula, «la soberana del hogar» (123), absoluta en su monarquía doméstica, lo toma por simple imposición de su voluntad. De lo semántico a lo pragmático, y de ahí a lo trascendente, las jóvenes vidas que reciben de Raquel y Gertrudis esta herencia onomástica garantizan a ambas una existencia nominal más allá de la muerte. Nombrar es, entonces, inmortalizarse en la palabra.

3. LAS FUENTES DE LA CARACTERIZACIÓN EN *DOS MADRES*

Dada la escasa profundidad psicológica de que se dota a su homónima bíblica, sería aventurado contrastar con ésta la versión unamuniana de Raquel⁴. Los precedentes que su caracterización evoca son, no obstante, igualmente antiguos e ilustres. Y es que hay mucho de heroína trágica en Raquel. Al describir el de ésta como «un amor furioso, con sabor a muerte» (43), Unamuno formula mucho más que una expresión próxima al oxímoron: traza el perfil trágico de su personaje. Abundan en *Dos madres* las referencias a la relación casi materno-filial que se establece entre Raquel y Juan. No sólo le llama a menudo «hijo» e «hijo mío» (46, 56, 58, 68; con énfasis, «*hi-jo mí-o*», 70; en cursiva en el original)⁵, sino que adopta con él la actitud protectora característica de los adultos hacia los niños: «Le hizo sentarse sobre las firmes piernas de ella, se lo apechugó como a un niño» (46). Y más adelante:

4. No nos detendremos a indagar los posibles paradigmas caracterológicos de Tula, ya que el propio Unamuno diserta acerca de ello en su *Prólogo*. A este respecto, llamamos la atención sobre la inclusión de Antígona en la reflexión del autor, al ser la tebana, probablemente, la heroína trágica por excelencia.

5. Aunque aisladamente, también Berta se refiere a él como «hijo» e «hijo mío» (67, 68). En *La tía Tula*, de Ramiro dice Rosa que «es como otro hijo» (66), a Gertrudis le parece «como otro niño mío» (97) y él mismo «se sobrecogía al oírse llamar hijo por su cuñada» (64). Como señala, R. Senabre, «en la literatura unamuniana, los padres frustrados, los personajes en crisis o sin perspectivas inmediatas de proyección, vuelven a la actitud infantil y buscan en la mujer la madre» (173).

Volvió a cogerle Raquel como otras veces maternalmente, le sentó sobre sus piernas, le abrazó, le apegó contra su seno estéril, contra sus pechos, henchidos de roja sangre que no logró hacer blanca leche, y hundiendo su cabeza sobre la cabeza del hombre, cubriéndole los oídos con su desgredada cabellera suelta, lloró, entre hipo, sobre él (56).

Raquel es entonces Yocasta, madre y amante de un mismo hombre, violadora del tabú ancestral. Al igual que Clitemnestra, no valora al hombre sino por el rendimiento que de él pueda obtener y, como Medea, lejos de estimar por encima de todo la supervivencia de sus hijos, utiliza las muertes de éstos en provecho propio. A la tímida protesta de Juan, quien le advierte «Me vas a matar, Raquel...», ella se limita a conceder: «Quién sabe... Pero antes dame el hijo» (47). La falta de voluntad de Juan es radical, sin esperanza. Raquel es, en definitiva, la mujer castradora que anula al hombre como varón («¿Cuándo te vas a sentir hombre, Juan? ¿Cuándo has de tener voluntad propia?», 52) y como ser humano («¿Es que soy mío? ¿Es que soy yo? ¿Por qué me has robado el cuerpo y el alma?», 55), alienándolo al convertirlo en herramienta de un designio superior: el suyo propio⁶.

En cuanto a Berta, su identificación con las esclavas bíblicas es señalada explícitamente por Unamuno, quien pone en boca de Raquel las palabras «Poco me faltó para hacerle a tu Berta, a nuestra Berta, parir sobre mis rodillas, como nos contaban en la Historia Sagrada» (68), como eco de las de la Raquel bíblica, «llégate a ella para que dé a luz sobre mis rodillas» (Gn 30, 3), acto por el cual la madre adoptiva adquiriría la potestad sobre la criatura y la madre biológica quedaba privada de cualquier derecho ulterior (Cantera e Iglesias, 34). Que Berta es virtualmente una esclava se confirma al exigir Raquel que le sea entregado el niño con independencia de la voluntad materna: «Y quíralo ella o no lo quiera, que lo quiero yo y basta!» (45). Berta es, de este modo, cosificada, reducida a una función casi mecánica, más cercana a la procreación animal que a la maternidad humana. Como ocurre con las esclavas bíblicas, Berta debe ser objeto de un acto fisiológico, no de un acto de amor: «[...] no se trata de quererla; se trata de empuñarla! [...] Se trata de hacerla madre. Hazla madre y luego dame el hijo, quíralo ella o no» (45)⁷.

6. Antítesis paródica del mito donjuanesco, Juan no sólo despierta en las mujeres un sentimiento decididamente asexual como el maternal, sino que, además, merece apelativos familiares, entre lo afectuoso y lo humillante, como «gatito» (44) y «michino» (44, 47, 55, 57, 58). Su actitud apocada y gembunda le asemeja a «un cordero al que están degollando» (55). A pesar de su aquiescencia incondicional, de Jacob se afirma que «se encendió en cólera» (Gn 30, 2) ante las demandas de Raquel. Este detalle bastaría para disipar cualquier sospecha de que el personaje de Juan pudiera estar inspirado en Jacob.

7. La sumisión de Berta a Raquel va más allá de la mera obediencia. Berta «estaba [...] perdidamente enamorada [...] de Raquel. Raquel era su ídolo» (51), quiere *ser* Raquel: «Berta estudiaba en Raquel la manera de ganarse a su marido, y a la vez la manera de ganarse a sí misma, de ser ella, de ser mujer [...] y se iba descubriendo a sí misma al través de la otra» (58-59). El papel pasivo de las esclavas de Raquel y Leah conviene, en fin, a la narración unamuniana, en contraste con, por ejemplo, la altivez de Agar para con Sara tras quedar encinta de Ismael (Gn 16). No estamos de acuerdo con el análisis materialista de C. Blanco, quien únicamente ve entre Leah y Agar una diferencia de estatus –hermana

4. FORMAS DE NO SER MADRE: ESTERILIDAD FISIOLÓGICA FRENTE A ESTERILIDAD COMO ELECCIÓN

La principal diferencia entre Raquel y Gertrudis reside en la razón que las impulsa a manejar a los demás conforme a las necesidades de su propósito común: ser madres a través de otra. Raquel es estéril, como su homónima judía, de quien se dice: «Yahveh observó que Leah era menospreciada e hízola fecunda, mientras Raquel quedó estéril» (Gn 29, 31). Y, a semejanza de la esposa de Jacob («¡Dame hijos, pues si no, me muerdo!», Gn 30, 1), la viuda siente su esterilidad como una muerte en vida: «¿[...] no estoy yo peor que muerta...?» (47). Incluso el universo de referencias espirituales de Raquel está impregnado de impotencia y frustración por su falta de fecundidad: «¿Sabes lo que es el infierno? ¿Sabes dónde está el infierno? [...] en el centro de un vientre estéril acaso...» (46).

Por el contrario, a Tula no se le conoce ningún impedimento físico para concebir⁸. La esterilidad es en ella una elección vital que, para llegar a satisfacer su instinto maternal, requiere gobernar a cuantos la rodean con mano firme, ignorar cualquier criterio que no sea el que le dicta su sentido común, saber qué conviene a cada cual mejor que ellos mismos. Sin embargo, de las consecuencias de lo que Gertrudis denomina ora «orgullo» (95), ora «soberbia» o «amor propio» (130), destaca una cierta sublimación de sí misma, un rechazo insobornable a asumir como suya la condición humana. Este acusado rasgo de su personalidad se manifiesta en un ansia de pureza que lleva aparejado el aborrecimiento de cualquier mancha física, evocadora de la mácula moral. Ambas esferas se confunden en la feroz negativa «¡No, en el suelo no! Yo no me siento en el suelo, sobre la tierra, y menos junto a ti y ante los niños...» (89). Fluidos corporales, como la sangre, o indicios de enfermedad, como el vómito, le repugnan hasta el punto de perder el dominio de sí misma:

La niña misma nació envuelta en sangre. Y Gertrudis tuvo que vencer la repugnancia que la sangre, sobre todo la negra y cuajada, le producía: siempre le costó una terrible brega consigo misma el vencer este asco. Cuando una vez, poco antes de morir, su hermana Rosa tuvo un vómito, Gertrudis huyó de ella despavorida. Y no era miedo, no; era, sobre todo, asco (113-114).

y esclava de la mujer estéril, respectivamente—, reduciendo así el conflicto a una cuestión de clase social: «Del dominio espiritual hemos pasado al dominio económico, o, mejor dicho, la esclavitud espiritual del prójimo ha sido resultado del poderío económico de quien supo jugarse la existencia por voluntad de ser amo, de imponer su conciencia; la situación dialéctica deriva así hacia la dialéctica materialista» (59). Sin dejar de ser cierto que, al final de la novela, Berta queda sometida a Raquel por ser ésta la heredera de los bienes de Juan, creemos que se trata de una lectura parcial —empobrecedora— del texto unamuniano.

8. No compartimos la opinión de A. Caballé cuando afirma: «Que Gertrudis, o Raquel, se vean *impedidas* para ser madres resulta un obstáculo circunstancial que aviva su hambre maternal» (21; la cursiva es nuestra). En ningún momento de la novela se alude a Tula como mujer incapaz de procrear. Sólo si se aborda la esterilidad como un fenómeno más allá de lo fisiológico es posible hablar, como F. Ayala, de «madrazas estériles como la tía Tula» (156). En este sentido constata C. Longhurst que Gertrudis «elige permanecer estéril» (149).

Incluso la suciedad infantil de sus sobrinos, carnales o no, se le antoja intolerable:

Alguna vez la criatura se vomitó sobre aquella cama, limpia siempre hasta entonces como una patena, y de pronto sintió Gertrudis la punzada de la mancha. Su pasión morbosa por la pureza, de que procedía su culto místico a la limpieza, sufrió entonces, y tuvo que esforzarse para dominarse. Comprendía, sí, que no cabe vivir sin mancharse y que aquella mancha era inocentísima, pero los cimientos de su espíritu se conmovían dolorosamente con ello (125-126).

La naturaleza metafórica de esta ansia de pulcritud se revela en el gusto de Tula por la geometría, donde hallaba «un no sabía qué de luminosidad y de pureza», frente a la anatomía y la fisiología, que califica de «porquerías» (128). En el ámbito epistemológico también se incluye su deseo de «irme de este mundo sin saber muchas cosas... Porque hay cosas que el saberlas mancha» (139), así como su opinión de que las lágrimas tienen como utilidad «lavar los ojos cuando has visto cosas feas» (142). Preservar la pureza de cuerpo y alma es para Gertrudis una prioridad, una batalla constante contra un mundo empeñado en mancillarla y, sobre todo, un arduo combate consigo misma para evitar el anquilosamiento que provoca la fobia («siempre le costó una terrible brega consigo misma el vencer este asco», 114; «tuvo que esforzarse para dominarse», 126)⁹.

En este contexto psicológico se enmarca su renuncia a la maternidad o, mejor aún, a una maternidad biológica que implique, inevitablemente, una relación sexual, un matrimonio. Tula ventila la habitación de Ramiro, disipando «el olor a hombre» (77), e interrumpe su trato con Ricardo aduciendo: «Mi hermana me sigue rogando desde el otro mundo que no abandone a sus hijos y que les haga de madre. Y puesto que tengo estos hijos a que cuidar, no debo ya casarme» (78). La descendencia primero de Rosa y después de Manuela no sólo proporciona a Gertrudis un escudo con el que protegerse de la amenaza marital, sino que, además, satisface su necesidad de amor filial sin verse en el trance de tener que soportar amor conyugal alguno. Según confiesa a su cuñado, «el hombre, todo hombre, hasta tú, Ramiro, hasta tú, me ha dado miedo siempre; no he podido ver en él sino el bruto» (111)¹⁰.

9. La lucidez de Tula se ilustra en las dudas que la asaltan a propósito de su aspiración de vivir una vida inmaculada: «¿No es [la mía] la triste pasión solitaria del arriño, que por no mancharse no se echa a nado en un lodazal a salvar a su compañero?... No lo sé..., no lo sé...» (99). Es en su lecho de muerte donde cobra consciencia de su error existencial —no somos ángeles— (146)—, aconsejando a sus sobrinos: «si veis que el que queréis se ha caído en una laguna de fango y aunque sea un pozo negro, en un albañal, echao a salvarle [...]; ¿que morís entre légamo y porquerías?, no importa...» (145).

10. Paradójicamente, Gertrudis despierta en los hombres un temor que los amedrenta hasta confundir su juicio y anular su voluntad. Como medita don Primitivo, «[...] me mete un miedo esa Tulilla!... Delante de ella no me atrevo..., no me atrevo...» (42). No hay asomo en Gertrudis, desde luego, de ese sentimiento «de inferioridad (el “complejo de castración” de los psicoanalistas)» que menciona Rof Carballo (95). Sí es posible hablar de castración en el caso de *Dos madres*, pero con Raquel como agente, no paciente, del complejo.

Los motivos de Tula la alejan tanto de *Dos madres* como del relato de Génesis. Mientras Raquel y Leah, así como la Raquel unamuniana, son personajes supeditados por completo a su ansia de maternidad, sin la cual quedan casi vacíos de contenido, Gertrudis posee un perfil psicológico plenamente desarrollado. En ella, la maternidad, o falta de la misma, es el efecto, no la causa, de su actividad mental y espiritual, de ahí que su instinto maternal no comporte obsesión alguna: no es el punto de partida, sino de llegada. Tula escoge no ser madre con la relativa libertad de que disfrutamos los seres humanos, esto es, con un albedrío tan libre como lo permiten nuestros temores, inseguridades y complejos. Por eso Gertrudis nunca se nos antoja mentalmente desequilibrada, al contrario de lo que ocurre con Raquel, penosamente a merced de su discreto fanatismo.

5. EL IMPACTO DE LA MATERNIDAD EN LA CONCIENCIA INDIVIDUAL Y COLECTIVA

Gn 29-30 describe las dos vías materiales de fundación, establecimiento y prosperidad de la institución familiar: procreación y sustento. De un lado, Gn 29, 16-30, 24 narra cómo la disputa de las hijas de Labán por el favor de Jacob y el reconocimiento social que la maternidad implicaba resultó en el nacimiento de los patriarcas de las doce tribus. De otro, a partir de Gn 30, 25 se describe la astuta estrategia de Jacob para enriquecerse gracias a una ingeniosa política de apareamiento del ganado de Labán

Centrémonos en las «sobrehumanas luchas» (Gn 30, 8) que enfrentan a Raquel y Leah, y que responden a un *casus belli* ligeramente cambiante. En efecto, al principio, Leah se alegra de haber concebido sus tres primeros hijos porque éste le parece el medio idóneo para ganarse el afecto de su esposo: «ciertamente ahora me amará mi marido» (Gn 29, 32); «En verdad Yahveh ha oído [...] que era menospreciada [por Jacob]» (Gn 29, 33); «Ahora sí que esta vez se adherirá [...] mi marido a mí» (Gn 29, 34). Es más, el nombre de Leví se debe, de acuerdo con la versión aquí transmitida, al verbo *lawah*, «adherir», lo cual da idea de la importancia otorgada al reforzamiento de la relación conyugal a través de una progenie común. Sin embargo, sorprendentemente, Leah, al dar a luz Zilpah un segundo hijo de Jacob, razona su júbilo declarando: «¡Para felicidad mía es [...], pues me felicitarán [...] las mujeres» (Gn 30, 13). De nuevo se recurre a un significativo valor etimológico del nombre del recién nacido, ya que Aser es derivado tanto de *b^eashri* («para felicidad mía») como de *'ishruni* («me felicitarán»). El prestigio social de la maternidad es también ponderado por Raquel al alumbrar a José, proclamando: «¡'Elohim ha quitado mi oprobio!» (Gn 30, 23). La esterilidad es un estigma que marca y margina a la mujer; la maternidad, casi un estatus social¹¹.

11. La falta de hijos no es una deshonra sólo para las mujeres veterotestamentarias. También Ramiro recuerda que «lo que más le molestaba entonces [...] era lo que pensarían los demás, pues acaso hubiese quien le creyera a él, por no haber podido hacer hijos, menos hombre que otros. ¿Por qué no había de hacer él, y mejor, lo que cualquier mentecato, enclenque y apocado hace?» (71).

Como cabía esperar, el impulso maternal está, en Unamuno, reelaborado de acuerdo con los preceptos institucionales que le son contemporáneos. *Dos madres* está, en este aspecto, como en tantos otros, más próximo al relato bíblico que *La tía Tula*¹². Raquel se atiene al aspecto puramente formal del vínculo conyugal, mostrándose especialmente crítica con el papel desempeñado por la mujer en la familia. La distinción entre *mujer* y *esposa* es fundamental para comprender la mentalidad de la viuda: «Berta, [...] tu futura esposa..., esposa, ¿eh?, no mujer, ¡esposa...!» (54-55); «¿No soy tu mujer? [...] Y [Berta] será tu esposa» (56). La esposa es «la ladrona [...]»; las ladronas sois vosotras, las de tu condición. Y no quiero que hagáis de mi Quelina, de mi hija, una ladrona como vosotras...» (70-71)¹³. La ansiedad de Raquel por ser madre la conduce a despreciar la institución matrimonial personificada en ambos cónyuges: «Sí, ya sé que tú no tienes la culpa, como no la tuvo mi marido, aquel...» (45); «¡Pobre esposa!» (61). El matrimonio no es, según Raquel, sino un contrato legal del que ella no obtuvo lo que deseaba: un hijo. Será Juan, que no es su marido, del que ella es *mujer*, quien la hará madre a través de otra. Tras la idílica estampa familiar, la viuda intuye egoísmo, hipocresía e intereses materiales. En una supuesta y burlesca imitación de los padres de Berta, Raquel exclama: «¡Oh, sí; después de todo, esa Raquel es una buena persona, toda una señora, y ha salvado al que ha de ser el marido de nuestra hija y el salvador de nuestra situación y el amparo de nuestra vejez!» (55). Del matrimonio legítimo, socialmente sancionado, Raquel extraerá la descendencia que anhela como individuo:

12. Se respira en *Dos madres* un aire primigenio totalmente ausente en *La tía Tula*. Las referencias bíblicas son explícitas, violentamente ilustrativas, y retrotraen el texto unamuniano a un estadio precristiano de conciencia, ubicándolo en una suerte de patrimonio narrativo ancestral: «¡Ojalá no se hubiera dejado tentar de la serpiente a probar de la fruta del árbol de la ciencia del bien y del mal!» (67); «Ya sabrás la historia de las dos madres que se presentaron a Salomón reclamando un mismo niño» (69). En *Dos madres* hay espacio para la inmolación («al fin vio a quién y a qué había sido sacrificada», 67) y para un talión malentendido («¿O no más bien una extraña venganza, una venganza de otros mundos?», 68). Raquel arrulla con nanas que suenan a barbarie, casi a conjuro: «Raquel se puso a mecer y a abrazar a la criatura, cantándole extrañas canciones en una lengua desconocida de Berta y de los suyos, así como de Juan» (66); «Y luego aquellas canciones de cuna en lengua extraña» (67); «Aquellas extrañas canciones de cuna que en lengua desconocida cantaba Raquel a Quelina, [...] ¡hablaban de una dulce venganza, de una venganza suave y adormecedora como un veneno que hace dormirse?» (68). Nos sumergimos en un mundo atávico que despierta por mor del más atávico de los instintos: el de perpetuación. Esta textura arcaica aproxima *Dos madres* a la naturaleza primordial y originaria de Génesis. G. Ribbans llega a la misma conclusión al analizar el personaje de Raquel desde una perspectiva dialéctica, al establecer que ésta «parece representar [...] una tradición mítica muy remota, que remonta quizá a los tiempos bíblicos» (159).

13. Coincidimos con D. G. Turner en su reflexión acerca del desprecio que Raquel manifiesta hacia el matrimonio, en particular hacia los cónyuges: «If she had been able to produce and raise children in the normal way, she could have been like Berta and the other “honradas esposas” whom she now scorns» (83). Los insultos de Raquel contra Berta son fruto del resentimiento hacia sí misma, de la impotencia ante su propia esterilidad. De haber sido fértil, sin duda sería una esposa más. La esterilidad, pues, sustenta por completo al personaje, a diferencia de Tula, «uno de los tipos femeninos más complejos que ofrece la obra narrativa unamuniana» (Senabre, 167).

«Os casaréis, os darán gracia, mucha gracia, muchísima gracia, y criaréis por lo menos un hijo... para mí. Y yo le llevaré al cielo» (46). La maternidad de Raquel pertenece, pues, no al ámbito biológico, ni siquiera institucional, sino puramente espiritual.

Al contrario que Raquel, Gertrudis no ve con malos ojos la institución matrimonial *per se*, y mucho menos la familiar. Simplemente considera que no está llamada a convertirse en esposa: «No soy hombre, y la mujer tiene que esperar a ser elegida. Y yo, la verdad, me gusta elegir, pero no ser elegida» (64). Desde luego, Tula es consciente de que «nuestra carrera es el matrimonio o el convento» (41). Sin vocación religiosa, no aspira a ser hermana monja («No me gusta que me manden», 80) ni madre abadesa («Menos me gusta mandar», 80). Más aún, su visión del cristianismo («religión de hombres», 120) es severa y, en ocasiones, heréticamente crítica, por confinar a la mujer al papel de sierva del Señor y a la esposa a la categoría de «remedio contra la sensualidad»: «¡Yo no puedo ser remedio contra nada! ¿Qué es eso de considerarme remedio? ¡Y remedio... contra eso! No, me estimo en más...» (98). Las obligaciones del hogar tampoco ofrecen mejores perspectivas: «¡Cuando una no es remedio es animal doméstico, y la mayor parte de las veces ambas cosas a la vez!» (119). Gertrudis, en suma, huye de prototipos prefabricados, de destinos ya escritos, y encuentra su lugar en la sociedad sin someterse a la institución matrimonial o a la conventual, ni desoír las demandas de su instinto maternal («Toda mujer nace madre», 57). A pesar de incluirse en la afirmación «*nuestra* carrera es el matrimonio o el convento (41; la cursiva es nuestra), Tula es, obviamente, una excepción a la regla.

En común tienen Raquel y Gertrudis una visión de la maternidad como cuestión estrictamente privada, sin dimensión pública. Ninguna de ellas espera de la experiencia maternal el reconocimiento de la comunidad. Ser madres es, para ambas, su justificación no sólo como mujeres, sino también como seres humanos. A tal extremo llega su radical individualismo que Tula ni siquiera está dispuesta a acatar las normas de la institución matrimonial por considerar que contravienen su idiosincrasia. La búsqueda de hijos ajenos que criar como propios responde, en conclusión, a un mandato impuesto no desde el exterior, sino nacido del interior de la propia mujer. La maternidad es, en Unamuno, un acto de voluntad con algo de fatídico, no sujeto a la contingencia de lo social. Este esencialismo unamuniano se plasma en la distinción entre *mujeres* y *mujer*, entre género y sustancia¹⁴. En *Dos madres*, Juan confiesa su inexperiencia emocional al reconocer: «¡Mujeres... sí [he conocido]! ¡Pero mujer, lo que se dice mujer, no!» (51). Por *mujeres* se entiende

14. Del sexo masculino se predica, implícitamente, la misma distinción cuando Gertrudis admite ante Ramiro su renuencia a relacionarse con varones: «el hombre... He huido del hombre» (111). Tula se distancia de un colectivo (*los hombres*) porque teme la naturaleza humana en su manifestación masculina (*el hombre*). Esta dualidad presenta una significativa variante en *Dos madres*, donde la disonancia se da entre *género* e *individuo*: a la vaguedad de Berta al hablar de Juan como «[l]os hombres», Raquel opone un terminante «¡No, el hombre, el hombre» (60).

un comportamiento social, una actitud convencional que la comunidad reconoce como típicamente femenina, precisamente el tipo de conducta que Gertrudis censura en Rosa cuando ésta se hace de rogar ante las pretensiones de noviazgo de Ramiro: «Así no te haces valer, Rosa; y ese coqueteo es cosa muy fea» (40); «Dile, pues, que sí, y no andes con más coqueterías, que eso es feo» (41). Por el contrario, *la mujer* es una abstracción, una fuerza vital, lo universal y eterno que se perpetúa de generación en generación, lo que Tula desea llegar a ser para alcanzar la inmortalidad. Ramiro piensa en su difunta esposa como «la muerta inmortal», viva en sus hijos, viva en Gertrudis: «No, Rosa, su Rosa, no se había muerto, no era posible que se hubiese muerto; *la mujer* estaba allí, tan viva como antes y derramando vida en torno; *la mujer* no podía morir» (75; la cursiva es nuestra). Esto es, *la esencia*.

6. LA MATERNIDAD COMO MODO DE TRASCENDENCIA

La concepción de la descendencia de Jacob es presentada como obra divina. Las madres atribuyen a Dios su condición: «Por cuanto Yahveh se ha fijado en mi aflicción [...], ciertamente ahora me amará mi marido» (Gn 29, 32); «En verdad Yahveh ha oído [...] que era menospreciada y me ha concedido también a éste» (Gn 29, 33); «Ahora alabaré [...] a Yahveh» (Gn 29, 35); «'Elohim me ha hecho justicia [...] y ha escuchado mi clamor, concediéndome un hijo» (Gn 30, 6); «'Elohim me ha otorgado mi alquiler [...] por haber dado mi esclava a mi marido» (Gn 30, 18); «Me ha regalado 'Elohim un buen regalo: esta vez me conllevará [...] mi marido, pues le he parido seis hijos» (Gn 30, 20); «¡'Elohim ha quitado mi oprobio!» (Gn 30, 23). También Jacob hace a Dios responsable de la esterilidad de Raquel: «¿Estoy yo, acaso, en el lugar de 'Elohim, que te ha rehusado la maternidad?» (Gn 30, 2). Más aún, ambos narradores –yahvista y elohísta– insisten en la intervención divina: «Yahveh observó que Leah era menospreciada e hízola fecunda, mientras Raquel quedó estéril» (Gn 29, 31); «'Elohim escuchó a Leah, la cual concibió y parió a Jacob un quinto hijo» (Gn 30, 17); «Entonces se acordó 'Elohim de Raquel. 'Elohim la escuchó y dio fecundidad a su seno» (Gn 30, 22).

Por tanto, Dios articula las maternidades de Raquel y Leah en función de una necesidad histórica: la fundación de las doce tribus. En lo que a la procreación atañe, Jacob se somete a las voluntades de sus esposas con la misma ingenuidad y resignación con que, a su llegada a Harán, acata las disposiciones equívocas, casi fraudulentas, de Labán. La concesión o denegación de fertilidad a Raquel y Leah por parte de Dios responde a su deseo de fomentar en cada hermana una rivalidad que la induzca a engendrar más hijos que la otra, para gozar así de mayor estima conyugal y pública. Asimismo, es esencial que los doce patriarcas procedan de más de una madre –en este caso, hasta cuatro–, a fin de justificar las futuras disensiones que enfrentarán a las tribus (Cantera e Iglesias, 34). En suma, todos los afectados –Raquel y Bilhah, Leah y Zilpah, Jacob e incluso Labán, sin cuya estratagema de desposar con Jacob primero a Leah la competencia entre sus hijas nunca se hubiera avivado– actúan movidos por razones que sólo parcialmente son suyas. Sobre la

voluntad humana se impone la providencia divina, que moldea aquélla conforme a sus propios designios, supremos y absolutos.

Artífices de matrimonios y embarazos, Raquel y Tula rigen los destinos de progetores y progeñe, dado que, sin su decisión e intervención, esas familias no existirían¹⁵. Raquel reclama a Quelina como obra suya: «Ésta se debe a mí, me la debo a mí misma» (68). La Raquel de Unamuno es la Raquel bíblica, un alma sedienta de maternidad porque sí. Y esa «furios[a] hambre de maternidad» (68) la deshumaniza. Tememos a Raquel porque es irracional, cruel, una Ménade. Como el Dios del Antiguo Testamento, manipula a las personas con la pericia del consumado maestro de ajedrez. A Raquel y Leah Yahveh 'Elohim las bendice con y las priva de fertilidad siguiendo las pautas que marca el plan divino, y ellas son conscientes de la arbitrariedad aparente a la que esta necesidad subyace. A su vez, las hijas de Labán disponen con libertad de los recursos humanos que están a su alcance para satisfacer su necesidad personal y social de ser madres. Al igual que Raquel y Leah conciertan las uniones de Jacob con Bilhah y Zilpah, respectivamente, la Raquel unamuniana planifica las vidas de los demás en orden a explotarlas en beneficio propio. En el transcurso de una conversación, Raquel ordena a Juan: «Tienes que casarte y yo te buscaré la mujer; una mujer que ofrezca probabilidades de éxito... Y que sea bien parecida, ¿eh?» (46). Más adelante, en ese mismo diálogo, Raquel puntualiza su comentario anterior: «Te tengo ya buscada mujer... Tengo ya buscada la que ha de ser madre de nuestro hijo...» (46)¹⁶.

Por encima de los y las que están unidos a ella por lazos de sangre, Gertrudis considera hijas suyas a Manolita y a Caridad, «porque no tenéis mi sangre. [...] [Manolita] tiene la sangre de Ramiro, no la mía, pero la he hecho yo, ¡es obra mía! Y a ti [Caridad] yo te casé con mi hijo» (138). Incluso del nacimiento de Enrique, fruto de la relación clandestina entre Ramiro y Manuela, Tula se siente responsable, al haber obligado al viudo a esperar un año su resolución de casarse o no con él, confinándolo así a una castidad que era incapaz de guardar: «Los niños de la

15. También Rosa intenta, sin éxito, concertar un matrimonio entre su hermana y Ramiro en el lecho de muerte: «¡Si ha de ser de otra, que sea tuyo!» (66). Estas palabras evocan las de Labán a Jacob: «Mejor es que te la dé yo a ti que dársela a otro hombre» (Gn 29, 19).

16. Una lectura moral de *Dos madres* parece contradecir el espíritu mismo de la narración. Como indica R. E. Batchelor, «ethical criteria or comments would distort the very sharply delineated image Unamuno attempts to construct concerning the individual in the novels of will power, and restrain the freedom of movement they enjoy over others. In no other novelist is moral nihilism treated with the same unqualified and absolute sense of amorality, the pungent need for a complete ethical iconoclasm» (210). Exagera Batchelor al hablar de *nihilismo moral*, pero acierta plenamente al resaltar el *sentido incondicional y absoluto de amoralidad* que impregna *Dos madres*. Con Berta, podemos decir que Raquel es un «demonio» (62) y, con Juan, acusarla de «demoníaca» (47), pero estaremos entonces leyendo el texto desde dentro, a través de sus personajes, es decir, mal (cf. I. Criado, quien fija el tema de *Dos madres* como «la mujer maligna o la perversión femenina», 23). No es lícito juzgar a la Raquel unamuniana, de igual modo que sería absurdo cuestionar la ética de la Raquel bíblica. Nada en el texto —ni de Génesis ni de la novela ejemplar de Unamuno— concede al lector la prerrogativa de hacerlo.

hospiciaria] también son míos [...]; tan míos como los otros, como los de mi hermana, más míos aún. Porque éstos son hijos de mi pecado. ¿Del mío? ¿No más bien el de él? ¡No, de mi pecado! ¡Son los hijos de mi pecado! ¡Sí, de mi pecado!» (116)¹⁷.

Gertrudis sustenta su maternidad en una recta educación y una crianza sana. Gestar una criatura en el propio cuerpo es sólo un paso más, un preliminar incluso, del largo trayecto al cabo del cual Tula se siente acreedora del apelativo *madre*: «esto de los hijos de la carne hacia palpar de sagrado terror el tuétano de los huesos del alma de Gertrudis, que era toda maternidad, pero *maternidad de espíritu*» (87; la cursiva es nuestra). Para Tula, la esencia misma de lo humano habita no en la consanguinidad, sino en la comunicación de valores. En un pasaje particularmente lúdico, el narrador refiere: «La tradición del arte de las abejas, de la fábrica del panal y el laboreo de la miel y la cera, es, pues, colateral y *no de transmisión de carne, sino de espíritu*, y débese a las tías, a las abejas que ni fecundan huevecillos ni los ponen» (148-149; la cursiva es nuestra). Que Manolita crezca hasta convertirse en una nueva Tía sin que las unan lazos de sangre se explica a partir de esa herencia espiritual, ese legado intangible en lo material, pero decisivo en el desarrollo de la personalidad, la adquisición de valores, el perfeccionamiento del alma¹⁸.

Tanto Raquel como Gertrudis se adhieren a la prerrogativa bíblica de que los hijos hacen madres, primero, a quienes deciden su concepción y, segundo, a quienes los crían. El vientre en que se gesten no es sino una consideración menor, un detalle de procedimiento¹⁹. Es condición *sine qua non* que la descendencia de Raquel y

17. Si Gertrudis sufre constantes remordimientos por el modo en que irrumpe en las vidas ajenas con decisiones tomadas unilateralmente, Raquel jamás muestra el menor escrúpulo por el dolor que inflige –rasgo, por cierto, muy donjuanesco–, usando a Berta y Juan como las hijas de Labán usan a sus esclavas: como objetos, no como personas. En la enésima ocasión en que Juan se lamenta quejumbrosamente con su paradigmática exclamación «Que me matas, Raquel», ésta se impacienta ante la auto-compasión de aquél: «Mira, Juan, son ya muchas las veces que me vas saliendo con esa cantinela, y estoy segura de que se la habrás colocado también a ella, a tu esposa, alguna vez. Si quieres, pues, matarte, mátese; pero no nos vengas a culparnos de ello» (68-69). Contrástese la conducta de Raquel con las dudas que angustian a Tula tras el fallecimiento de Manuela: «¡a ésta la han matado...!, ¡la han matado...!, ¡la hemos matado! ¿No la he matado yo más que nadie? ¿No la he traído yo a este trance?» (114).

18. *La tía Tula* encierra no sólo un tío –Don Primitivo– que es padre –de Gertrudis y Rosa–, sino también un esposo –Juan– que es hijo –de Rosa–, una cuñada –Tula– que es madre –de Juan– o sobrinos –los hijos de Rosa y Manuela– que son hijos –de Tula–, creando lo que R. Senabre denomina «arquetipos cruzados e intercambiables de la paternidad, la maternidad y la filialidad [...]». Este entramado de correspondencias lleva implícito un arquetipo que las subsume a todas: el de la familia como célula social» (174). De esta intersección de papeles son también conscientes los propios personajes, sobre todo en el caso de los sobrinos de Gertrudis, que se convierte, así, en un símbolo parental absoluto: «Tula, llamada ya indistintamente 'madre' o 'tía' por sus 'hijos de espíritu', pervive como representación arquetípica, como signo sincrético de paternidad y maternidad» (Senabre, 167).

19. J. Marías establece una dicotomía esencial en la experiencia de la maternidad según Unamuno: «En rigor, el afán de maternidad de las mujeres de Unamuno no es el afán por *tener un hijo*, sino más bien por *ser madres*; hasta el punto de que el hijo puede ser ajeno, como ocurre en los dos casos

Leah lo sea también de Jacob, ya que, de otro modo, el linaje se interrumpiría. Pero, al fin y al cabo, el concepto de *maternidad de espíritu*, así como el de «esposas de espíritu» (36) que se lee en el *Prólogo de La tía Tula*, es desconocido en el contexto bíblico y se debe por entero a Unamuno, al menos en su formulación literal. Es significativa, en este sentido, la omnipresencia del misterio mariano en *La tía Tula* a través de la devoción que Gertrudis profesa a la Virgen. María es la quintaesencia de la maternidad, la sublimación última de *la mujer*, infinitamente superior a las competitivas Raquel y Leah bíblicas y a la egocéntrica Raquel unamuniana. Si las raíces de ésta se hunden en el Antiguo Testamento, Gertrudis es inequívocamente neotestamentaria²⁰. La ambición maternal de Raquel parece consumirse en sí misma: ser madre, en el sentido de *llevar hijos al cielo*, es el alfa y omega de su existencia. Menos limitada psicológicamente, Gertrudis busca en la maternidad la continuidad no de una estirpe –objetivo de las esposas de Jacob o, más exactamente, del propio Yahveh ‘Elohim–, sino de sí misma, entendiendo por tal la reunión en torno a su persona de un grupo de individuos que comparten unos principios y, sobre todo, un único referente moral: Tula. La familia no es, entonces, una misma sangre, sino una misma alma. He ahí el valor trascendente, la metafísica, de ser madre.

BIBLIOGRAFÍA

- ABELLÁN, J. L. *Miguel de Unamuno a la luz de la psicología: Una interpretación de Unamuno desde la psicología individual*. Madrid: Tecnos, 1964.
- AYALA, F. *La novela: Galdós y Unamuno*. Barcelona: (Seix Barral) 1974.
- BATCHELOR, R. E. *Unamuno Novelist: A European Perspective*. Oxford: The Dolphin Book, 1972.
- BLANCO AGUINAGA, C. Aspectos dialécticos de las *Tres novelas ejemplares*, *Revista de Occidente* 19 (1964), 51-70.
- CABALLÉ, A. (ed.). *La tía Tula*, de Miguel de Unamuno. Madrid: Espasa, 2001.
- CANTERA BURGOS, F. y M. Iglesias González (eds.). *Sagrada Biblia: Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego*. Madrid: BAC, 1979.
- CRiado, I. *Las novelas de Miguel de Unamuno: Estudio formal y crítico*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1986.
- KITTEL, R. (ed.). *turb nby'ym uktwby'm. Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1984.

mencionados, y no importa la maternidad real, ni el hijo concreto, sino el ser maternal de la mujer, su personalidad de madre» (84). En la distinción entre *tener un hijo* y *ser madres* se halla el fundamento de lo que Marías denomina «el drama de la personalidad» (84) tal como Unamuno lo plasmó en *Dos madres* y *La tía Tula*.

20. Símbolos del triunfo del espíritu –la voluntad– sobre la carne, Raquel y Gertrudis conforman, en palabras de J. L. Abellán, el «mito maternal» –literalmente *bíblico* en su perfecta armonía de las tradiciones judía y cristiana– a través del cual «[se verificó] la verdadera relación de Unamuno con Dios» (213).

- LONGHURST, C. Para una interpretación de *La tía Tula*. En *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno*, ed. D. Gómez Molleda, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1989, 143-151.
- MARÍAS, J. *Miguel de Unamuno*. Madrid: Espasa, 1997.
- RIBBANS, G. Dialéctica de lucha y ambigüedad en la novelística unamuniana. En *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno*, ed. D. Gómez Molleda. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1989, 153-164.
- ROF CARBALLO, J. El erotismo en Unamuno. *Revista de Occidente* 19 (1964), 71-96.
- SENABRE, R. Los arquetipos temáticos en la literatura unamuniana. En *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno*, ed. D. Gómez Molleda, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1989, 165-179.
- TURNER, D. G. *Unamuno's Webs of Fatality*. Londres: Tamesis Books, 1974.
- UNAMUNO, M. de. *La tía Tula*, ed. J.-C. Mainer. Madrid: Alianza, 2003.
- . *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, ed. D. Estébanez Calderón. Madrid: Alianza, 2004.